Revista UIS - Humanidades
Vol. 29, No. 2, Julio-Diciembre de 2000

LA *JUSTICIA COMO EQUIDAD* COMO UNA TEORÍA MORAL KANTIANA

Delfín Ignacio Grueso*

RESUMEN

Según Rawls, la principal diferencia entre *Una Teoría de la Justicia* (1971) y *El Liberalismo Político* (1993) es que en la primera casi se presuponía que la *justicia como equidad*, la teoría rawlsiana de la justicia, sólo podría realizarse al costo de una unificación doctrinaria de la sociedad como un todo. Esa unificación sería kantiana. Ahora las cosas no van tan lejos: esa teoría, que es estrictamente política, podría ser apoyada por los diferentes puntos de vista que componen una sociedad pluralista. Algunos lectores de Rawls (de los cuales Richard Rorty sería el mejor ejemplo), piensan que de esta forma Rawls se ha separado radical y definitivamente de Kant. En este ensayo niego tal separación radical y explico las razones que me permiten pensar que, a pesar de su deslinde con ciertos fundamentos 'metafísicos' kantianos, la teoría de la justicia de Rawls es todavía kantiana en algún sentido.

ABSTRACT

According to Rawls, the main difference between *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993) is that in the first one there was a kind of (implicit) petition for a doctrinaire unification of the whole society around some Kantian moral ideas. Now Rawls claims to have removed such a requirement. Now his theory of justice, *justice as fairness*, could be regarded as a strictly political conception that can be endorsed by a pluralist society without performing any previous unification within itself. Some Rawls's readers, Richard Rorty mainly, take this removal as a proof that Rawls has totally separated himself from Kant's practical philosophy. In this paper I deny such a total separation and try to establish that, in spite of its detachment from the Kantian metaphysical grounds, Rawls' theory of justice is still Kantian in many ways.

1. *Justice as fairness*, la *justicia como equidad*, es el nombre de la teoría de la justicia propuesta por el pensador norteamericano John Rawls. Cuando ella fue presentada en *Una Teoría de la Justicia* (1971), parecía claro que era una teoría moral kantiana. Por lo menos un rasgo distintivo hablaba en favor de esa clasificación: al plantear los dos principios de justicia que habrían de presidir el diseño de la estructura básica social, se declaraba que las libertades tenían prioridad sobre los beneficios y cálculos

* PH. D. Departamento de Filosofía, Universidad del Valle

sociales y económicos. Otro rasgo, sin embargo, ponía en cuestión su clasificación como kantiana: su segundo principio exigía una forma de redistribución de los activos económicos y sociales y eso incluía a los talentos personales. ¿Cómo podría declararse kantiana una teoría que parece instrumentalizar a unos individuos para garantizar el logro de los fines de otros?

Esta pregunta cobra mayor vigencia con la nueva presentación y fundamentación hecha por Rawls en su *Liberalismo Político* (1993). Ahora la *justicia como equidad* pasa por ser una teoría no metafísica, lo cual quiere decir, al menos en un primer sentido, carente de cualquier pretensión universalista y de fundamentos ontológicos inmutables. Adicionalmente, la teoría quiere independizarse de lo que tradicionalmente se entiende por filosofía moral. Esta doble separación limita el alcance de la teoría a una cultura política específica, única frente a la cual quiere justificarse. ¿Cómo podría aún insistirse en el carácter kantiano de una teoría que no responde por sus propios fundamentos ontológicos y epistemológicos, que renuncia a cierta validez universal de sus conclusiones y que, en cambio, se contenta con una discutible justificación en términos contextuales?

Para responder a ambas preguntas planteo una reconstrucción de la *justicia como equidad* como teoría moral. Con ello intento atenuar la tendencia actual de tomar muy al pie de la letra las declaraciones rawlsianas sobre lo contextual, lo pragmático y lo no metafísico, tendencia que nos deja con la idea de un Rawls casi comunitarista para quien, además, la reflexión moral resulta superflua. Corrigiendo esa percepción, aspiro a propiciar una reorientación de las preguntas y críticas orientadas al Rawls 'lector del contexto', preguntas a veces de corte más teórico político, sociológico o constitucional, muchas de ellas muy pertinentes para aspectos precisos, pero que en general descuidan el estatuto moral de su teoría. Redimensionando lo moral, creo, se podría establecer más claramente el carácter derivativo de esos otros aspectos dentro de una empresa filosófica cuyos logros y fracasos están en discusión.

Lo afirmo categóricamente: a pesar de lo pragmático y 'puramente político', sobrevive como inquietud central en Rawls la preocupación por lo moral. El hecho de haber circunscrito la justicia como equidad a ciertas sociedades occidentales, de hecho sólo a una de ellas, no hace que su teoría se alimente directamente de ese contexto. Al contrario, se nutre de una noción moral de *cooperación justa*, que lleva anexa una noción moral de *persona*, las cuales a su vez alimentan un ideal de *sociedad bien ordenada*. Son esas nociones, y no el contexto norteamericano o, más vagamente, el occidental, el verdadero fundamento de su teoría de la justicia. Y complemento con otra afirmación: esas nociones siguen siendo kantianas, pese a presentarse como 'estrictamente políticas' y 'postmetafísicas'.

Al insistir en lo moral, tengo muy presente la lectura del filósofo pragmatista norteamericano Richard Rorty, para quien lo kantiano y la preocupación central por lo moral ha quedado definitivamente atrás en el desarrollo intelectual de Rawls. Reitero que no es el caso. Trato de probarlo mostrando en qué sentido la teoría era inicialmente kantiana y cómo, al dejar de ser metafísica, o al declarar por lo menos que ya no lo es, lo kantiano, si bien se ha modificado,

sigue estando allí de un modo particular. Pero debo aclarar que lo que me interesa, en última instancia, no es lo kantiano en sí, sino el modo, particularmente complejo, en que la *justicia como equidad* se presenta como una teoría moral.

Para entender cómo cierta perspectiva kantiana orienta todavía, en sentido moral, la filosofía política rawlsiana, considero de la mayor importancia dilucidar la forma en que esa perspectiva se introdujo en los primeros esbozos del proyecto filosófico rawlsiano. Estableciendo qué era y qué no era kantiano en la primera fase del desarrollo intelectual que llevó a la *justicia como equidad,* se puede establecer mejor qué fue modificado y bajo qué decisiones metafilosóficas, a fin de establecer esta teoría, en su versión actual, como una teoría moral

1. LA PRESENCIA DE KANT EN EL DESARROLLO DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA HASTA 1971

1. Tres rasgos parecían hacer kantiana a la *justicia como equidad* cuando ella fue presentada en *Una Teoría de la Justicia*: 1. La oposición fuerte al utilitarismo y a todo tipo de solución política que implicara instrumentalizar al menos a un ser humano para lograr los fines de otros, incluso si eso redundaba en bienestar general. 2. La idea, muy ligada a lo anterior, de que las libertades no pueden ser reducidas o afectadas sino en beneficio de otras libertades, nunca de las consideraciones sociales y económicas. 3. La idea de que, en consecuencia, una solución de justicia debe tratar a los seres humanos como libres e iguales y presentarse como emergiendo de una situación donde la racionalidad instrumental pueda ser disciplinada por las exigencias morales acerca de *lo justo*, con independencia de toda otra consideración acerca de *lo bueno*.

Como dije anteriormente, lo que no parecía claro era cómo lo kantiano podría reconciliarse con la forma en que el segundo principio de justicia, y más concretamente aquel aspecto llamado *principio de diferencia,* trataba los talentos y capacidades de los individuos. Al prescribir que los talentos eran patrimonio común y que su disfrute por parte de quienes los poseían sólo podría hacerse después de una socialización de los mismos ¿no se quebrantaba Rawls la prohibición kantiana de usar a unas personas como medios para el logro de los fines de otras? ¿No iba esto contra el *imperativo categórico* kantiano?

Charles Fried, por ejemplo, cuando procuró rehabilitar, contra la redistribución rawlsiana, el carácter inalienable de la libertad y la propiedad, razonó que "si todo lo de un individuo -su persona y sus bienes- está disponible para una redistribución, entonces los individuos no son libres" [Fried, 1987:92]. Al tratar de explicar "por qué (se interesaba) en la libertad y (sentía) temor frente a las pretensiones redistributivas y otras igualmente colectivistas que parecen amenazar la libertad", se describió a sí mismo "como un kantiano" [Fried, 1987:94]. Similar preocupación mostró Robert Nozick, quien desde una perspectiva lockeano-kantiana, planteó que no era justo tratar los talentos individuales como patrimonio social vulnerando de esa forma lo que constituye la libertad y la dignidad de las personas (Nozick, 1980:210-225).

Para poner aun más en cuestión este carácter kantiano, podríamos servirnos de otra preocupación, no defensiva de lo kantiano sino del proyecto rawlsiano en contra de lo kantiano. Me refiero a Robert Paul Wolff, quien añoró la estrategia racionalista que, al parecer, Rawls había preferido antes y consideró como una

innecesaria perturbación la introducción de lo kantiano porque ella "minó el entero edificio de la teoría de Rawls y destruyó lo que parecía la idea central de la primera forma del modelo". A lo que se refiere Wolf es a que la idea de *equilibrio reflexivo*, tal como había sido expresada en 1958, había sido estropeada en 1971 por una malsana tendencia a derivar conclusiones morales sustantivas a partir de premisas puramente formales de racionalidad. El equilibrio reflexivo había sido finalmente desplazado, según Rawls, por el *velo de la ignorancia* porque "cuando Rawls le tiende un velo de ignorancia a quienes participan del juego de regateo en la posición original, transforma su situación de una manera tan radical que ya no podríamos reconocerla como un juego de regateo" [Wolf, 1977:101y subsiguientes]

Quiero mostrar cómo estos tres lectores estaban errados, aunque por razones diferentes. Los primeros porque no entendieron el sentido de lo kantiano en la presentación de 1971 y el tercero porque tomó como nuevo algo que ya había sido introducido antes. Para explicar esto, es mejor dilucidar el significado de la apelación rawlsiana al imperativo categórico, la más notoria invocación kantiana en su presentación de 1971.

2. Lo que Rawls realmente dice en esa presentación es que "la posición original podría ser vista como una interpretación procedimental de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico" [1971:256]. Nada nos autoriza a refutar esta invocación a través de las implicaciones inmediatas de los principios de justicia, por ejemplo a través del debilitamiento de la propiedad privada y de la libertad negativa, porque ellos no intentan, por sí mismos, expresar el imperativo categórico. La presencia de este imperativo en Rawls hay que buscarla en el procedimiento del cual se derivan los principios y sólo allí.

Reducir la pesquisa, al menos en principio, a lo procedimental es tomar en serio la importante decisión de Rawls de circunscribir su investigación moral a la justicia. Esta decisión implica una separación fuerte entre un interés por las instituciones sociales y un interés por las personas, distinción esencial para entender la tarea rawlsiana de construir una teoría de la justicia para la legitimación de las instituciones, no para proveer una fundación definitiva de los derechos individuales. Aunque el haber "descuidado" la libertad y la propiedad, puede parecer un rasgo antikantiano, hay que observar que el otro rasgo, aquel de la prioridad de la justicia, es fuertemente kantiano. Este rasgo no lo aproxima tanto a derechos específicos sino a la concepción kantiana del derecho.

En general, para Kant, el concepto de derecho sólo tiene sentido bajo las siguientes condiciones: "Primero, es válido únicamente para las relaciones externas y prácticas de una persona con otra (...). Segundo, es válido únicamente para las relaciones de una voluntad con la voluntad de otro, no con sus deseos o intenciones (...) Tercero, no toma en consideración el contenido de la voluntad, es decir, el fin que la persona intenta realizar(.). El derecho es por lo tanto un agregado de esas condiciones bajo las cuales la voluntad de una persona puede ser puesta en relación con la voluntad de otra de acuerdo con una ley universal de libertad (...) El derecho estricto sólo puede ser representado como la posibilidad de un uso recíproco general de la coerción que es consistente con la libertad de cada uno de acuerdo con leyes universales" [Kant, 1797: 38-39]. Ahora bien, más interesado en este ideal de uso recíproco de la coerción consistente con la libertad de cada uno, Rawls diseñó la *posición original*, desde donde las partes tenían que decidir los principios de justicia para las

instituciones sociales básicas, como una versión racionalista de esta concepción. Habiendo dado prioridad al carácter justo-legal (right) de las instituciones básicas, los derechos de propiedad y libertad, que preocuparían luego a Fried y Nozick, fueron desplazados a un lugar secundario. Lo que Rawls está poniendo en el centro es la ley de la libertad, como Kant la entiende. Los derechos llamados naturales, así como los procedimientos jurídicos de las legislaciones concretas, todo tendría que someterse a esa ley y obtener de allí su *objetividad*, en el sentido kantiano. Es esta ley la que aportaría a Rawls el *sentido de la equidad*, valor que vendría a solucionar la injusticia de la justicia cuando ella se ha reducido a puro procedimentalismo donde la habilidad, y no la moralidad, reina. "El *apotegma* (dictum) de la *equidad* –decía Kant- es, pues, sin duda: 'el derecho más estricto constituye la mayor injusticia'" [Kant, 1797:45].

Tratando de preservar la equidad, Rawls conserva la idea de una moralidad guiando la producción del derecho. Ya Kant había establecido que el derecho debe satisfacer una *máxima de objetividad*, es decir, que la legalidad aparezca como moralmente objetiva. Y esta moralidad, ya lo hemos dicho, la da la ley de la libertad: "Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal" [Kant, 1797:39]. En otras palabras, la *libertad de cada agente debe ser consistente con la libertad de cada otro agente*. Rawls rescata ese principio en lo que se conoce como el primer principio de la justicia:

> *Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.*

En resumen, si la *justicia como equidad* es una interpretación del imperativo categórico, ella lo es sólo a través de un desarrollo de esta ley suprema. Esto es un desarrollo moral, pero no uno que pueda ser equiparado a una moralidad de la virtud en un sentido más doctrinario. Lo que las fórmulas del imperativo categórico le pueden decir a las personas desde el punto de vista de la virtud no es aquí pertinente porque la virtud no prescribe un deber en sentido jurídico. Rawls toma en serio la distinción que Kant hace entre *deberes de virtud* y *deberes de justicia*[1] y deja por fuera aquellos, porque la preocupación por la justicia no puede encerrarse en deberes que sólo tienen una fuerza moral netamente individualista, a la manera de un auto-constreñimiento. Los deberes de virtud no son más que deberes autolegislativos y la justicia sólo tiene que ver con las relaciones externas entre individuos. Si ha de apoyarse en Kant, Rawls, quien sólo está preocupado por la estructura básica de la sociedad, no por lo que pudiera entenderse como perfección moral humana, sólo puede apelar a deberes de justicia. Sólo ellos controlables en términos jurídicos y políticos. Como ya lo había dicho Kant, la distinción entre los deberes de virtud y los deberes de la justicia es "que sólo los últimos son externamente compelibles, mientras que los primeros descansan en el autoconstreñimiento" [Kant, 1797:293].

[1] En general, un deber es un constreñimiento de la voluntad. En *Teoría y Práctica*, Kant definió el deber como "la limitación de la voluntad a lo que requiere una legislación universal que se hace posible a través de la adopción de una máxima" [Kant, 1793:72]. Kant también definió el deber como "la acción a la cual una persona está atada" [Kant, 1797:279]. Ahora bien, hay al menos tres modos de distinguir los deberes: 1. Deberes para con nosotros mismos y deberes para con otros. 2. Deberes perfectos e imperfectos. 3. Deberes de virtud y deberes de justicia. Los deberes de virtud son llamados por Kant deberes *reales*, porque ellos expresan en sentido estricto lo que es un deber. "En cuanto que el hombre es un ser *libre* (moral), la noción de deber sólo puede ser *auto-constreñimiento* (...) La noción de deber ser una noción ética" [Kant, 1797:290].

Aunque la teoría de la justicia carece de una ética de la virtud, no carece de un carácter deontológico. Rawls tampoco riñe en esto con Kant, quien había establecido que "el sistema de la deontología general se divide en *jurisprudencia*, capaz de establecer leyes externas, y ética, que no es capaz de ello" [Kant, 1797:289[2]]. No siendo ética, la única condición que una legislación regida por el concepto kantiano de justicia debe cumplir para ser deontológica es ésta: *la libertad de cada agente debe ser consistente con la libertad de cada otro agente de acuerdo con una ley universal*[3]. Esto es exactamente lo que el primer principio de la justicia de Rawls prescribe. Una vez este principio es establecido, llegar a algunas decisiones sobre los derechos es algo secundario, no esencial. Los derechos bien pueden ser tomados como las instituciones legales que corresponden a los deberes legales que la gente observa. Lo que importa aquí es el todo social y para él se puede extrapolar, aunque sea metafóricamente, la categoría interna de 'virtud' para entender lo que se quiere de ese todo. La virtud de una sociedad regida por deberes legales es la *justicia*. Como Rawls dice, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales [Rawls, 1971:3].

En conclusión, una sociedad virtuosa es aquella donde hay una moralidad guiando la producción del derecho, eso que Kant llama una *máxima de objetividad*. Dado que, según Kant, la legalidad debe aparecer como una necesidad objetiva, es decir, que las leyes "son válidas en la medida en que tienen una base *a priori* y pueden *ser vistas* como necesarias"[4] [Kant, 1797:270], Rawls tiene que establecer las condiciones que le den la moralidad a la teoría de la justicia con que apunta a regir la producción del derecho en las sociedades democráticas. Esta es la función asignada a las condiciones racionalistas que dan forma a la *posición original* y el *velo de ignorancia*. Su función es proveer *objetividad* a los principios de justicia.

Esta afirmación que acabo de hacer me permite pasar de este señalamiento de la conexión entre Kant y Rawls, que hasta ahora sólo he mostrado de una manera *externa*, a un estudio más preciso. Lo haré explorando lo kantiano en la *posición original*.

3. La *posición original* da la impresión de producir por sí misma la teoría de la justicia y de hacerlo de una forma puramente racionalista. Pero un estudio más detenido de ella revela su función expositiva dentro de un proceso de razonamiento moral. Su función es probar, *como en un teorema*, la proposición según la cual agentes racionales, constreñidos en sus deliberaciones por una especial aplicación de las reglas procedimentales de la *teoría de los*

[2] "La deontología general, en esa parte que lleva a la libertad bajo las leyes de una manera no externa sino interna, es la *doctrina de la virtud* (ética). La jurisprudencia sólo tiene que ver con la condición *formal* de la libertad exterior, es decir, con el *derecho*. La ética, por el contrario, nos provee una *materia* (un objeto de la libre voluntad de elegir), un *fin* de la razón pura que es al mismo tiempo concebido como un fin objetivamente necesario, es decir, un fin para todos los seres humanos" [Kant, 1797:291].

[3] "Podemos concebir la relación de un fin con un deber en dos modos: comenzando con el fin hasta encontrar la máxima de las acciones ajustadas a deber, o, al contario, salimos del fin para encontrar el fin que sea también un deber. La jurisprudencia procede del modo primero. Se deja a la libertad de cada cual elegir libremente el fin a escoger para sus acciones" [Kant, 1797:292].

[4] Kant toma a la legislación como capaz de prescribir acciones externas e internas. En cada legislación hay dos aspectos: 1. Una ley (que objetivamente presenta la acción que debe ser hecha, que hace de ella un deber). 2. un motivo (que conecta subjetivamente con la idea de la ley la razón de la voluntad electiva para esta acción). Cuando el motivo es el *deber*, la legislación es ética. Cuando el deber no es el motivo, la legislación es jurídica. La *moralidad* aparece cuando la idea de deber que brota de la ley es también el motivo de la acción.

juegos, deben llegar, necesariamente, a los dos *principios de justicia* como una solución a un problema de decisión racional colectiva. Pero si queremos entender por qué esos agentes fueron diseñados de ese modo, debemos mirar en otra dirección.

No hay que perder de vista el hecho de que, a través de un modelo de decisión racional, Rawls estaba tratando de derivar una respuesta moral para un problema que ya había tratado de solucionar por otros medios. Ya desde 1951, mientras trataba de establecer el diseño de un proceso de decisión para la ética, Rawls había pensado que la moralidad podría ser más "análoga al estudio de la lógica inductiva que a cualquier otro tipo de estudio" [1951:178]. En aquella época, Rawls parecía más preocupado por el aspecto procedimental de llegar a una solución de justicia que por la solución misma. Pero su idea no era todavía desarrollar este proceso de decisión en un sentido contractualista.

Introducir la perspectiva contractualista significó una cierta transformación. Hacia 1958 Rawls nos muestra que se ha decidido por una teoría de la justicia y que ha echado mano de las herramientas conceptuales de la teoría de los juegos. En "La Justicia Como Equidad", Rawls introdujo esas herramientas conceptuales especialmente para ilustrar cómo una división justa depende de las preferencias. Su idea era que el basamento matemático para el estudio de los conflictos de intereses, es decir, la teoría de los juegos, era útil en virtud de haber ya descrito de una manera axiomática las situaciones conflictivas y haber definido los conceptos de solución a esas situaciones. No obstante, Rawls quería ser claro: "si la teoría de los juegos ha de ser usada para analizar conceptos morales, su estructura formal debe ser interpretada de una manera especial y general" [1958:177]. Esta manera 'especial y general' es el resultado de la introducción de la noción kantiana de *autonomía,* considerada por Rawls como esencial para el alcance de la justicia. Esta noción de autonomía estaba ligada a lo que Rawls llamó *el sentido de la justicia,* concepto que jugará un papel muy importante en las futuras presentaciones de la teoría y que fue definido por Rawls como una disposición a actuar desde un punto de vista moral acorde con la justicia. En los años siguientes Rawls invirtió mucho esfuerzo tratando de teorizar este *sentido de la justicia* como un punto de vista moral. En 1963, habló del *sentido de la justicia* como un caso particular del *sentido de tener una moralidad.* Tener una moralidad pasó a ser una condición de ser una persona autónoma.

Ni Kant ni Rawls entienden la autonomía como una pura libertad negativa. No se puede ser autónomo sin reconocer a los otros como libres e iguales, sin tratar a los otros como fines y no únicamente como medios. Si ser autónomo es estar sujeto sólo a leyes que podrían ser hechas por uno mismo y ser sin embargo universales esta vinculación positiva con la libertad de los otros resulta indispensable[5]. El equivalente en Rawls de esta noción de autonomía se da a través de lo que él llama el *sentido de la justicia* (y luego a través de la noción de *persona moral*). Ese sentido de la justicia va a imponer ciertas restricciones al uso del modelo de decisión racional. Estas restricciones llevan a una negociación que ya no podrá ser reconocida como una pura situación de regateo.

[5] "Es incuestionable que cada ser racional, como un ser en sí mismo, debe ser capaz de verse a sí mismo también como un hacedor de leyes universales (...) La idea de la voluntad de cada ser racional como una voluntad hace leyes universales (...) Para los seres racionales todos son cobijados por la *ley* que prescribe que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y a los otros, *nunca únicamente como un medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí mismo*". ALa voluntad no está simplemente sujeta a la ley, sino sujeta de modo tal que debe ser observada como legislando para ella misma y sólo de este modo como siendo sujeta a la ley (de la cual ella se puede considerar autora).Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* 431-34.

Recordemos que ésta era la queja de Wolff con referencia a la presentación de 1971. Pero ya desde 1958 Rawls había tratado de evitar la pura situación de regateo, asumiendo que nuestros puntos de vista basados en los intereses y doctrinas privadas nos fuerzan, en las circunstancias normales, a actuar egoístamente. Por ello se empeñó en garantizar una situación donde podamos reconocer o respetar a los otros como libres e iguales. Esto lo logró luego con la introducción del *velo de la ignorancia*, cuyo diseño atiende a unos requisitos que no son necesariamente los de una situación de regateo[6]. Tras ese velo, las partes ignoran sus intereses y sus puntos de vista doctrinarios de forma tal que los principios más bien vienen a ser el resultado de aplicar el *sentido de la justicia* a la consideración de los asuntos políticos y sociales básicos. Como Roger Paden puntualiza, "un cabal entendimiento kantiano del sentido de la justicia lo presentaría como incluyendo un deseo de negociar (...) (bajo los constreñimientos del) deber de crear y mantener instituciones justas"[7]. La intención es que, una vez los principios sean logrados, su aplicación al mundo real sea la mejor realización posible del imperativo categórico en la dimensión política. 'La mejor realización posible' porque, en la vida real, por así decirlo, esa sería la única posibilidad de que "las personas expresen su naturaleza como seres racionales libres e iguales" (Rawls, 1971:252). Sólo cuando las personas puedan vivir bajo instituciones que han sido diseñadas de acuerdo a los principios negociados bajo el constreñimiento del sentido de la justicia, se puede decir que son personas autónomas en sentido político. O, si preferimos decirlo de otro modo, las instituciones justas son aquellas que brotan de una *deliberación justa*. El modelo de la decisión racional sólo ha servido a Rawls para presentar esta *deliberación justa.* Su función, pues, ha sido instrumental dentro de una empresa moral más amplia.

4. La noción de *deliberación justa* tiene en Rawls una connotación moral que no debe ser confundida con una empresa meramente racionalista, en el sentido de racionalidad instrumental entre individuos prudentes y autointeresados, individuos que quieren maximizar las ventajas. En lugar de una *justicia como mutua ventaja,* regida por la fórmula "justicia es el nombre que damos a los constreñimientos que personas racionalmente autointeresadas impondrían sobre sí mismas como un mínimo precio a pagar a fin de obtener la cooperación de otros", Rawls está buscando una *justicia como imparcialidad* [Sobre esta distinción, ver Barry, 1989:5-8]. Esta no es un simple armisticio. Aquí se trata más bien de un deseo de actuar en concordancia con principios que no podrían ser razonablemente objetados por gente que está buscando un acuerdo con otros bajo condiciones impuestas por *el sentido de tener una moralidad.*

---

[6] En ese sentido Wolf tenía razón al decir que este artificio transformaba la situación de regateo. Pero estaba equivocado al pensar que el proyecto de Rawls había sido originalmente concebido como una pura situación de regateo. Ese no fue nunca el proyecto de Rawls. En otras palabras, nunca Rawls intentó una *justicia como mutua ventaja* emergiendo de un puro regateo o pugilato de fuerzas sino una *justicia como imparcialidad.* Luego volveré sobre esta distinción.

[7] El argumento de Roger Paden va en el siguiente modo: Ael sentido de la justicia incluye no sólo la capacidad para juzgar las cosas como justas e injustas y dar a esos juicios ciertas razones, sino que también incluye el deseo de actuar de acuerdo con tales juicios. (Entonces) un cabal entendimiento 'kantiano' del sentido de la justicia lo presentaría como incluyendo un deseo de negociar, aceptar y vivir bajo un conjunto de reglas que sean acordadas por partes contratantes. En cualquier caso, dado que las partes en la posición original poseen un sentido de la justicia (o son regidas por consideraciones kantianas), es claro que ellas compartirían un deseo de vivir de acuerdo a principios que expresen respeto por todos los otros seres racionales. Es esto, pienso, lo que las llevaría a adoptar el deber natural de justicia, es decir, un deber de crear y mantener instituciones justas, porque sólo viviendo voluntariamente bajo tales instituciones somos capaces de expresar ese respeto (Paden, 1997:45-46).

Acabo de mencionar una vez más la palabra moralidad. Antes he dicho que Rawls deja por fuera de su teoría de la justicia toda ética de la virtud. Más adelante identificaré la rawlsiana como una especie de moralidad post-ética. Conviene, entonces, aclarar un poco esto. La 'moralidad' aquí mencionada no es un punto de vista ético particular. Estos puntos de vista han sido precisamente eliminados por el *velo de la ignorancia* junto con los intereses y las metas. Las partes en la posición original no tienen puntos de vista éticos. La ausencia de las cosmovisiones éticas (lo que ahora Rawls llama 'doctrinas comprehensivas de lo bueno') fue una precondición para la emergencia de la moralidad impuesta por la imparcialidad. Esta imparcialidad fue garantizada por el diseño de los artificios racionalistas dentro de los cuales las partes construyen su solución de justicia. Este diseño preservó la distinción rawlsiana entre *lo correcto -right-* (un criterio moral para regir lo que afecta a cada individuo en un sistema de cooperación social) y *lo bueno -good-* (lo que cada individuo toma por sus verdades últimas, los valores, metas o intereses de su vida), lo que a su vez preserva la distinción kantiana entre *asuntos de justicia* y *asuntos de vida buena*. En la posición original, las partes, sin sus propias valoraciones éticas (es decir, sin sus nociones de lo bueno), son presentadas como motivadas por el hecho de tener un sentido de la justicia, que es la verdadera fuerza normativa que disciplina el modelo contractualista.

En conclusión, fue el *sentido de la justicia*, que pertenece a una dimensión teórica externa al modelo de la decisión racional, lo que explica y justifica la configuración final de la *posición original* y su *velo de ignorancia*. Esto es lo que debemos entender en la afirmación rawlsiana según la cual la posición original "puede ser tomada como una interpretación procedimental de la concepción kantiana de autonomía y el imperativo categórico" [1971:256]. Esta condición kantiana para la justicia fue representada por las partes, quienes fueron pensadas como capaces de regatear de una forma justa para encontrar la equidad.

Hay todavía otro modo de decir esto. Según la teoría de los juegos, en un regateo nadie aceptaría un acuerdo sin una prueba de que no hay todavía otro acuerdo en el cual sus metas pueden ser realizadas de un modo mejor. Pero las partes diseñadas por Rawls ya incorporaban una voluntad a aceptar incluso una pérdida en sus intereses si estaban convencidos de que la solución era justa. Esto es posible porque la *equidad*, y no la simple ventaja mutua, es el ideal que preside el diseño de la *posición original*. Así, el regateo es relevante para la justicia sólo en la medida en que se lleva adelante bajo *los constreñimientos de tener una moralidad*[8]. Esto es lo que he querido decir al afirmar que la teoría de los juegos fue disciplinada por la moralidad a través de la noción de *imparcialidad* la cual, antes de Rawls, no estaba necesariamente ligada a esa teoría. Este uso de la teoría de los juegos es explicado por Rawls como necesario para *ilustrar* qué tan *elevados* se ubican los principios de la justicia sobre los regateos comunes y corrientes entre intereses y deseos, dado que "uno podría, si uno quisiera, ver los principios de justicia como la *solución* del *juego* más elevado de adoptar (...) principios de argumentación para todos los *juegos* particulares que puedan venir y cuyas

[8] Como ha dicho MacIntyre, Rawls expresó sus reglas de justicia distributiva con el fin de "al tiempo establecer constreñimientos sobre el proceso de regateo, de forma tal que se asegurara el acceso a él de aquellos que de otra manera irían en desventaja, y proteger a los individuos de manera que tuvieran libertad para expresar y, dentro de los límites, implementar sus preferencias" (MacIntyre, 1988: 337-8).

particularidades uno no puede prever de ninguna manera"[1958:176]. Todos esos juegos particulares deben regirse por la justicia, es decir, deben distinguir entre las exigencias de la justicia, muy ligadas a la noción de autonomía, y las particulares nociones de lo bueno que tengan sus partes involucradas. Esta es, pues, la forma como entiendo el nexo entre la noción de *autonomía* y el *sentido de la justicia*.

5. Pero ese nexo, en la medida en que parecía apelar a una noción de persona y a cierta psicología moral de carácter universal, comprometió negativamente la teoría rawlsiana de la justicia. El tipo de raciocinio que presidió la producción de la teoría parecía repetir la estrategia de acudir a un ser nouménico cuyo referente empírico era bastante problemático, lo que de paso abría el interrogante por las motivaciones políticas para observar una teoría de la justicia así derivada. Por otra parte, la teoría de la justicia se presentaba casi como una teoría moral general cuya aplicación exigía la transformación moral de la sociedad como un todo, incluso hasta el nivel de exigir una aceptación doctrinaria de las verdades morales allí supuestas.

La solución rawlsiana a tales problemas fue enfatizar el carácter eminentemente político de su teoría en el sentido post-metafísico ya referido. Ahora la teoría de la justicia se enmarca dentro de una perspectiva teórica culturalmente fundada llamada *liberalismo político* y esto en cierta forma implica dejar a un lado al menos ciertos aspectos normativos de la teoría moral kantiana. Richard Rorty piensa que esto último inicia un desplazamiento hacia el hegelianismo o hacia el pragmatismo de Dewey y un total abandono de Kant. La consecuencia de esta interpretación es que la filosofía política de Rawls se nos reduce a una "descripción historico-sociológica del modo en que vivimos ahora" [Rorty, 1991:185], una descripción en la cual la investigación moral habría sido definitivamente abandonada, dado que las sociedades modernas ya no necesitan verdades filosóficas. A Rorty le gusta esta interpretación porque ella le permite sacar a Rawls de la lista de los filósofos que él llama despectivamente 'kantianos', es decir, aquellos que creen que realmente existen ciertas cosas que podemos llamar 'dignidad humana', 'derechos humanos innatos' y una distinción ahistórica entre imperativos de moralidad e imperativos de prudencia. [Rorty, 1991:197].

Como ya dije en la introducción, yo discrepo de esta interpretación. A mi modo de ver, lo hecho por Rawls debería entenderse, más que como un abandono, como un esfuerzo por detranscendetalizar el imperativo categórico kantiano. Expondré mi idea explicando por separado dos aspectos de este proceso. En un primer momento, lo que Rawls entendería como la remoción de los fundamentos metafísicos y, luego, la adaptación postmetafísica de eso que Rawls llama "constructivismo kantiano" y que lleva al *constructivismo político*.

2. REMOVIENDO LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS

1. Desde 1980, los esfuerzos por clarificar las bases normativas de su teoría de la justicia llevaron a Rawls a renunciar a un concepto de justicia ligado a una noción moral con pretensión universal, que era, a su entender, una consecuencia indeseada de su desarrollo del contrato social [1993:XVII]. Abandonando el terreno de la filosofía moral a través de una renuncia a la aspiración kantiana a las decisiones finales con relación a los principios, Rawls abandona igualmente la idea de establecer la objetividad de las normas morales de una manera exhaustiva a través de un procedimiento racional. Sin embargo, de una manera

constructivista, él intenta una noción de *objetividad moral* más modesta. Lo modesto es la renuncia a las pretensiones epistemológicas y universalistas de la moralidad que sustenta la justicia y hacerla depender, ahora sí claramente, de un terreno cultural muy específico, la cultura pública de ciertas democracias occidentales.

Pero esto no comporta una renuncia total a Kant, como lo insinúa Rorty, sino una aplicación muy particular e ingeniosa del modo como Kant concebía el uso de la razón práctica. En otras palabras, Rawls está desarrollando algunos elementos kantianos para encontrar una solución de justicia a un problema de las sociedades modernas. Ese problema ya no parece ser tanto el de la distribución de los activos resultantes de la cooperación social, sino la convivencia dentro de un mismo orden político de diferentes concepciones de vida buena. Comienzo por enumerar los elementos kantianos que persisten en Rawls.

1 La concepción rawlsiana de la justicia se limita a las relaciones *externas* entre las personas en el sentido de que afecta las voluntades y sólo muy indirectamente sus deseos y metas. La relación moral entre esas 'externalidades' es lo que Rawls entiende como 'justo', 'correcto' o 'políticamente correcto' (*right*)[9]. Esta corrección debe ser claramente separada de cualquier concepción de lo bueno y tiene, también, prioridad sobre cualquier derecho legal particular, el cual a su vez debe ser otorgado sólo como un medio para los fines de la justicia.

2 La teoría de la justicia es lograda gracias a un proceso constructivista diseñado sobre el modelo que Rawls llama 'constructivismo kantiano'. Este modelo es 'limpiado' de sus fundamentos metafísicos a fin de hacerlo conciliable con la pluralidad de filosofías, doctrinas éticas y religiosas que habitan las sociedades democráticas modernas. Rawls llama a esto un *constructivismo político.*

3 El fin central de la aplicación de esta versión postmetafísica del constructivismo kantiano es lograr *objetividad*[10], entendiendo por eso una necesidad en términos de legislación moral. La posición original es ahora entendida como un modo de ilustrar esta condición.

4 La dimensión humana sobre la cual esta justicia tiene control es la personalidad moral pública. Esta personalidad aun remite a la noción kantiana de persona moral[11]

Este constructivismo, "siguiendo el modo kantiano de hacer la distinción (entre razón práctica y teorética)" renuncia a toda pretensión de conocimiento de los valores últimos, incluso de las realidades sociales e históricas sobre las que opera y a toda fundamentación final de su propio uso de la razón, lo que la convierte en

[9] "Derecho es la limitación de la libertad de cada persona que es compatible con la libertad de cada uno, en la medida en que ello se compagine con una ley universal; y el derecho público es la totalidad de las *leyes externas* que hacen esa compatibilidad posible". De ese modo la gente libre puede vivir bajo un sistema de coerción. "Dado que cada limitación de la voluntad de otro es llamada coerción, se sigue que la constitución civil es una relación entre individuos *libres* (...) bajo una leyes coercitivas" [Kant, 1793:72].

[10] En esto Rawls parece seguir a Kant, quien decía que las leyes eran objetivas en el sentido de ser válidas para los seres racionales [Kant, 1787:31]. Kant entendía que en la filosofía práctica la regla práctica es siempre el producto de la razón, porque ella prescribe una acción como un medio para un efecto. Por ejemplo, los imperativos son válidos de forma objetiva porque ellos expresan una necesidad objetiva de la acción. Un imperativo categórico es una ley práctica objetiva.

[11] "Una persona moral es aquella cuyas acciones pueden ser *imputadas*. Por lo tanto la *personalidad moral* no es sino la libertad de un agente racional bajo leyes morales (mientras la personalidad psicológica es solamente el poder de ser consciente frente a sí mismo de la identidad de su propia existencia en diferentes circunstancias). De lo que se sigue que una persona no está sujeto a otras leyes que aquellas que ella (sola o con otras) se da a sí misma" [Kant, 1797:279].

cierto sentido en una razón práctica detrascendentalizada[12]. Esto hace que, a diferencia del proyecto de Kant, Rawls no tenga ningún compromiso con la filosofía moral en el sentido tradicional. Todo lo que Rawls pretende es una solución de justicia que le diga algo, moralmente hablando, a un contexto específico. Por eso pone de relieve cuatro formas de independencia de su modo de filosofar con referencia a la teoría moral kantiana.

1. En un primer lugar, existe una independencia externa, por así llamarla. Por definición, *el liberalismo político* tiene que ser doctrinariamente autónomo. Autonomía significa, en un primer sentido, lo antónimo de heteronomía y si el liberalismo político dependiera de la doctrina kantiana sería doctrinariamente heterónomo. Por lo tanto, el liberalismo político tiene que ser autónomo con respecto a la doctrina de Kant. Esta independencia *por definición* es lograda gracias a tres diferencias más sustantivas.

2. Desde la perspectiva de Rawls, la doctrina moral de Kant es asimilable a una doctrina comprehensiva de vida buena porque, después de todo, su ideal de autonomía tiene una función regulativa para todos los aspectos de la vida humana. Por esta razón, este ideal no puede ser aceptado como una base apropiada para la *justicia como equidad*, para la cual la autonomía es sólo una condición necesaria en el espacio público[13]. Por supuesto, el ideal kantiano de autonomía podría pertenecer a un razonable *consenso traslapado* que apoye una concepción política de la justicia al modo de la *justicia como equidad*, pero no puede, por sí misma, otorgar una base pública de justificación.

Adicionalmente, desde la autonomía política de Rawls no hay ningún modo de apoyar la *autonomía constitutiva* de Kant. La autonomía constitutiva es la idea de que el orden de los valores políticos y morales debe ser construido, o constituido, por los principios y concepciones de la razón práctica. Cuando Rawls ha distinguido claramente las autonomías moral y política, ha evitado cualquier compromiso con este constitucionismo que va directamente a la existencia y constitución misma del orden de los valores en general. Dado que el *constructivismo político* se refiere al orden político, ello no tiene nada que ver con las consideraciones ontológicas o normativas acerca de los valores en general.

3. Por la misma razón, el *liberalismo político* no puede apoyarse en las concepciones kantianas de persona y sociedad *como ellas son,* porque ellas tienen su fundamento en el idealismo trascendental, mientras que en Rawls

[12] "La razón práctica se ocupa de la producción de objetos de acuerdo con una concepción de esos objetos -por ejemplo, la concepción de un régimen constitucional justo tomada como el fin de un esfuerzo político- mientras que la razón teorética se ocupa del conocimiento de los objetos dados" [Rawls, 1993:93].

[13] La autonomía política de Rawls, que es una especie de autonomía moral, tiene que ser diferenciada de la autonomía moral clásica. La autonomía política es la independencia legal y la integridad de los ciudadanos políticamente asegurada y el hecho de compartir con otros ciudadanos el ejercicio del poder político. La autonomía moral, en cambio, tiene que ser expresada en un cierto modo de vida y reflexión que examine críticamente nuestros más profundos fines e ideales, con en el ideal de individualidad de Stuart Mill o en la doctrina de la autonomía de Kant. "Mientras que la autonomía como un valor moral ha cumplido un papel muy importante en la historia del pensamiento democrático, ella falla en cumplir el papel de reciprocidad que los principios políticos razonables requieren y no pueden ser parte de una concepción política de la justicia. Muchos ciudadanos de fe objetan la autonomía moral como parte de su modo de vida" [Rawls, 1993:XLV]. En resumen, la persona es ahora vista como un ciudadano libre e igual, la persona política de una democracia moderna con los deberes y derechos políticos de la ciudadanía y ubicada en relaciones políticas con otros ciudadanos.

ellas son sólo políticas. Bajo la misma consideración, Rawls evita afirmar que los valores deben ser autónomos, en el sentido kantiano, a fin de que sean considerados políticamente respetables. Para los efectos del *liberalismo político*, un punto de vista es autónomo sólo con relación al modo en que representa valores políticos, sin preocuparse por si representa o no valores privados. En ese sentido, los valores de los individuos o las minorías que, desde un punto de vista de la moralidad kantiana, se considerarían como no-autónomos, podrían ser aquí respetados si ellos son políticamente autónomos.

4. Finalmente, dado que Rawls apela a una base pública de justificación para su teoría de la justicia, una base común a pesar del hecho de una diversidad de concepciones de lo bueno, sólo puede proponer para la justificación lo que es, o puede ser, consensualmente justificado. De ese modo las pretensiones metafísicas de Kant, al igual que otras filosofías morales, incluyendo las liberales, son expulsadas del liberalismo político, por así decirlo. Para los efectos de esta empresa filosófica, algunos asuntos sustantivos de que se ocupan los filósofos no pasan de ser simples nociones de *lo bueno* que más bien ahondan que solucionan el desacuerdo. Por ejemplo, Rawls no tiene ningún compromiso con el punto de vista kantiano acerca de la función de la filosofía. Si esta función es la de hacer una apología, una defensa de la verdad racional, para la cual la coherencia y unidad de la razón, tanto teorética como práctica, con ella misma, es el fin último, Rawls no puede comprometerse con eso en su propio programa filosófico. Por una parte, esto es un postulado 'metafísico'. Por la otra, este bien puede ser un punto de vista intolerante con referencia a los puntos de vista que socavan, o no creen en tal coherencia[14].

[14] Para mayor referencia sobre estas diferencias, ver *El Liberalismo Político*, páginas 99-101.

3. PERSONA MORAL Y OBJETIVIDAD

1. Después de esta síntesis sobre el modo en que Rawls pretende separarse de Kant, me corresponde decir qué queda de kantiano en el modo rawlsiano de construir y justificar su teoría de la justicia. Como ya dije al comienzo, lo kantiano permanece en la *persona moral* y en la noción de *cooperación justa* que le corresponde. Es esta *persona moral* y no el ciudadano empírico, tal y como él existe en las democracias occidentales, lo que articula la teoría de la justicia como una teoría moral. En mi discrepancia con la lectura de Rorty debo enfatizar que Rawls no está desarrollando su teoría a partir de elementos contextuales de una forma directa, sino más bien proponiéndole al mismo una teoría de la justicia que es kantiana en sentido débil y Rawls espera que gracias a ello las personas que habitan las democracias occidentales le darían su apoyo si, apelando a la su razonabilidad de ciudadanos, ellas someten *a debida reflexión* algunas ideas básicas de la cultura política.

La noción de *cooperación justa* está expresada en la *imparcialidad* y *objetividad* a que se debe llegar en la búsqueda de la justicia. Si tales cualidades de hallaran ya presentes en la ciudadanía liberal, tal y como la conocemos hoy en día, y fuera observada en las prácticas sociales y políticas de los mismos, las sociedades democráticas modernas serían ya sociedades bien-ordenadas y Rawls podría ahorrarse las dificultades que trae consigo por una parte su *posición original* y por la otra su *constructivismo político,* dificultades que no ha podido suficientemente resolver. Pero, como bien lo anota al final del primer capítulo del *Liberalismo Político*, las cosas no son así y por eso se requiere un gran esfuerzo de abstracción. "En filosofía política -dice Rawls- el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos" y esas abstracciones racionalistas y con vocación

de objetividad le son impuestas por la profundidad del conflicto existente en el tipo de sociedad para el cual elabora su teoría. Son esas "profundas y prolongadas controversias" acerca de lo bueno las que hacen inevitable el uso de nociones abstractas [1993:64]. Pero es gracias a esa abstracción que los principios de justicia pueden pretender tener una fuerza normativa. Ellos no vienen del contexto sino de un ejercicio de reflexión moral que se eleva sobre el contexto gracias a un adecuado proceso de construcción y luego vuelve sobre él con una pauta para regular en justicia los conflictos que hasta ahora no han podido ser resueltos. Rawls aspira que esa fuerza moral sea acatada porque ella habla a la persona moral, no a la persona moral privada, sino una personalidad moral pública que ya se ha venido tratando de cultivar en las democracias occidentales.

Como ya he insinuado antes, la *persona moral* del nuevo Rawls no está comprometida con la autonomía personal kantiana sino con una autonomía estrictamente política. Esta persona moral no es ni el ciudadano empírico de las democracias modernas, ni siquiera la parte en la posición original[15]. Sigue siendo una persona que mira, desde un punto de vista moral, hacia lo correcto, es decir, hacia el modo justo de superar situaciones de conflicto cuando las acciones de una persona afectan los intereses de las otras. La persona moral propende por una solución imparcial de esos conflictos, especialmente cuando ellos ocurren entre quienes no comparten el mismo punto de vista ético no-público. Esta personalidad moral implica tratar a los otros en consideración a lo que la justicia demanda, no a nuestra propia noción de lo bueno, menos aún a nuestros propios intereses. Inaugurando ese espacio moral post-convencional, ese espacio de moralidad no ética sino política, Rawls pretende sintonizarse con los ciudadanos quienes, a su modo de ver, no actúan de otra forma cuando dirimen sus querellas en el espacio público de las democracias modernas. Por otra parte, pretende sintonizarse con esas doctrinas que, aunque discrepan entre ellas acerca de lo que es bueno, han llegado a desarrollar cierto nivel de tolerancia dentro del marco institucional de las democracias liberales. Si las cosas son así, piensa Rawls, tanto los ciudadanos como las doctrinas razonables tendrán que apoyar la *justicia como equidad*.

---

[15] Para Rawls el concepto de *persona* es un aspecto singular entre otros que pertenecen a los seres humanos. En la modernidad este concepto y su lazo indisoluble con el concepto de *sociedad* fueron desarrollados por Kant. Esas nociones tienen en Kant Aun fundamento en su idealismo trascendental@ [1993:100]. Lo que Rawls entonces hace es separar el fundamento para poder transformar el *constructivismo kantiano moral* en uno político. Lo más cercano a la noción kantiana de persona en nuestras sociedades modernas es la noción de *ciudadano* sólo porque en las sociedades democráticas la idea de ciudadanía toma a las personas como libres e iguales, a pesar de sus otras desigualdades. Eso coincide con la idea de Rawls de que una persona moral tiene dos poderes (la capacidad tanto para el sentido de la justicia como para una concepción de lo bueno, es decir para una moralidad pública y una moralidad privada). La capacidad moral es la capacidad para entender, aplicar y actuar desde una concepción pública de la justicia que prescribe los términos justos de cooperación. Ese es otro modo de entender la vieja idea del *sentido de tener una moralidad*. El hecho de ser razonable a la vez que racional, junto con sus dos poderes, hacen de una persona capaz de involucrarse en la razón práctica. Esta doble racio(razo)nabilidad significa que "ellos deben actuar desde los dos principios de la razón práctica (...) Las concepciones de sociedad y persona como ideas de razón no son, ciertamente, más construidos que los principios de la razón práctica. Pero podemos pensar de ellos como ensamblados y conectados. Como acabamos de hacer, podemos reflexionar en cómo esas ideas aparecen en nuestro pensamiento práctico y tratar de establecer un orden en el cual ellos puedan estar relacionados, desde lo más general y simple hasta lo más complejo y específico" [1993:108].

Hay tres puntos de vista envueltos aquí. 1. Las partes en la posición original. 2. Los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada. 3. Nosotros mismos. Rawls los diferencia así:

Los primeros dos puntos de vista pertenecen a la concepción de justicia como equidad y son especificados con referencia a sus ideas fundamentales. Pero mientras que las concepciones de una sociedad bien-ordenada y ciudadano como libres e iguales podrían ser concebidos como realizados en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de cooperación social acordando los principios de justicia son simplemente partes de la posición original (..) Ellas son sólo criaturas artificiales habitando un constructo de representación (...) El tercer punto de vista, el suyo y el mío, es aquel desde el cual la justicia como equidad, y en verdad cualquier otra concepción política, debe ser evaluada (...) Aquí el *test* lo hace el equilibrio reflexivo: cómo ese punto de vista, como un todo, articula nuestras más firmes convicciones de la justicia política, a todos los niveles de generalidad, después de un debido examen, una vez todos los ajustes y revisiones han sido hechos para evitar todo lo que sea problemático[1993:28].

Ese "tendrán que" está garantizado, pretende Rawls, porque su teoría de la justicia se ha construido desde un punto de vista *objetivo,* un punto de vista que se separa de las diferentes doctrinas de lo bueno o al menos mantiene una actitud agnóstica con referencia a ellas. Rawls le encarga al *constructivismo político* la función de mostrar que, aparte del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay otros puntos de vista tomados en consideración. En eso radica precisamente la *objetividad moral.*

Entendiendo esto, se hace más clara la función de la *posición original.* Ella sólo sirve para mostrarnos que, si los ciudadanos empíricos pudieran separarse de sus posiciones éticas (y de sus intereses), ellos actuarían como actúan las partes en esa posición. Porque en esa posición la *razonabilidad* de las partes está dirigida, por la coerción que ejerce el constructo, hacia la tolerancia. Su *racionalidad* (pero sin su contenido privado, aquel que ha sido eliminado temporalmente por el *velo de ignorancia*) está orientada hacia el bien de la vida social como sería expresada en una apropiada concepción política de la justicia. De ese modo, su *racionalidad* (que si estuviera ligada a las éticas privadas y a las metas personales sería una racionalidad instrumental) se convierte en una *racionalidad moral.* Esta distinción entre racionalidad y razonabilidad que he introducido en este párrafo, y que el nuevo Rawls emplea como ligadas a su constructivismo político, por lo demás, también proviene de Kant[16]. Para enfatizar algo ya antes dicho: una vez los puntos de vista éticos han sido dejados afuera, a las partes sólo les queda un conjunto específico de preguntas y tratan con ellas de un modo específico: ellas son las preguntas sobre el modo en que las acciones de cada uno afectan a los demás y cómo esos conflictos deben ser regulados. Si se tratara de un puro regateo, estas preguntas se abordarían desde los puntos de vista éticos que cada uno tiene y con plena conciencia de sus propios intereses. Pero así como el *velo de ignorancia* evitaba que las partes llegaran a una *justicia como mutua ventaja,* decidiéndose en cambio por una *justicia como imparcialidad,* el *constructivismo político* evita llegar a una solución doctrinaria y metafísicamente comprometida y garantiza la imparcialidad desde un punto de vista objetivamente político.

Al obrar de ese modo, Rawls no abandona sino que perfecciona su vieja idea de *equilibrio reflexivo*. Como una parte del *liberalismo político*, el *constructivismo político* dice que una

[16] La distinción entre lo racional y los razonable, en la cual lo razonable tiene prioridad sobre lo racional, es reconocida por Rawls como una herencia kantiana (ver nota de pie de página en 1993:25). Rawls la entiende como la "distinción entre el imperativo categórico e hipotético en *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y otros escritos". Para Rawls, la primera representa la razón práctica pura, la segunda la razón práctica empírica. "Para los propósitos de una concepción política de la justicia, le doy a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, primero, con la voluntad para proponer y honrar términos justos de cooperación, y a lo segundo lo asocio con la voluntad para reconocer las cargas de la prueba y aceptar las consecuencias" [1993:48]. Rawls ciertamente necesita esta forma kantiana de entender la razonabilidad. De otra manera, la gente podría ser tomada como meros agentes racionales, lo que no permitiría llegar a una concepción de la justicia que fuese llamada moral. "La gente racional carece de lo que Kant llama la predisposición a la personalidad moral o, en el presente caso, de la forma particular de la sensibilidad moral que está a la base de la capacidad para ser razonable" [1993:51].

vez el equilibrio reflexivo es logrado, si acaso esa vez es posible, los principios de la justicia política podrían ser representados como el resultado de un cierto procedimiento de construcción. Rawls nos dice que la construcción política es la *estructura*, de la cual la posición original es el *procedimiento* [Rawls, 1993:89-90]. Así, lo que el *constructivismo político* trata de hacer es realizar algo que no puede ser completamente realizado en el mundo real.

En conclusión, según mi interpretación, el viejo concepto rawlsiano de la justicia como ligada a *los constreñimientos de tener una moralidad* sigue presente en la nueva fundación y justificación de la teoría. La reflexión moral está presente en la noción de *persona política moral*, una noción que emerge de un desarrollo particular de la noción kantiana de autonomía. De esta forma lo kantiano sigue marcando la teoría política rawlsiana en cuanto teoría moral.

BIBLIOGRAFÍA

John RAWLS

1951, "Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética", en *Justicia Como Equidad,* Editorial Tecnos, Madrid, 1986. ("Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, vol LX,#2, April 1951).

1958, "Justicia Como Equidad" en *Justicia Como Equidad,* Editorial Tecnos, Madrid, 1986.("Justice as Fairness", *Philosophical Review*, April 1958.)

1963, "El Sentido de la Justicia", en *Justicia Como Equidad,* Editorial Tecnos, Madrid, 1986.("The Sense of Justice", *Philosophical Review*, July 1963).

1968, "Justicia Distributiva", en *Justicia Como Equidad,* Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

1971, *Teoría de la Justicia,* F.C.E., México, 1995 (*A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971).

1980, "El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral" en *Justicia como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986. ("Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures", 1980, *J. Phil.* Summer 80).

1981, "Las Libertades Fundamentales y su Prioridad", en *Libertad, Igualdad y Derecho*, Seleccionadas Tanner Lectures en Moral Philosophy, Ariel Derecho, Barcelona, 1988.

1985, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 # 3.

1992, "Themes in Kant's Moral Philosophy" in *Immanuel Kant: Classic Assessments*, Edited by Ruth F. Chadwick, Routled, 1992.

1993, *Liberalismo Político,* F.C.E., México, 1995 *(Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993).

1995, "Réplica a Rawls" en *Jurgen Habermas/John Rawls Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós I.C.E, Pensamiento Contemporáneo, Barcelona, 1998. ("Reply to Habermas" en *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1995)

Brian BARRY
Theories of Justice, University of California Press, 1989.

David DYZENHAUS
"Liberalism After the Fall: Schmitt, Rawls and the Problem of Justification" in *Philosophy and Social Criticism,* Vol 22, no. 3,1996.

Charles FRIED
"¿Es Posible la Libertad?", en Libertad, Igualdad y Derecho, *Seleccionadas Tanner Lectures en Moral Philosophy, Ariel Derecho, Barcelona, 1988.*

Jurgen HABERMAS
"Reconciliación Mediante el Uso Público de la Razón" en *Jurgen Habermas/John Rawls: Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós I.C.E./U.A.B. 1998.

"Through The Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism" in *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, No. 3, March 1995.

Immanuel KANT
1797 "Metaphysical Elements of Moral. Introduction" in *Kant's Critical of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics,* traducido por Thomas Kingsmill Abbott, Sixth Edition, 1909 "Metapysical Elements of Law" in *Kant's Critical of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics,* traducido por Thomas Kingsmill Abbott, Sixth Edition, 1909. *La Metafísica de las Costumbres,* traducción de Adela Cortina y Jesus Conill Sancho, Editorial Tecnos, Rei, Bogotá, 1989

Joseph M. KNIPPENBERG
"The Politics of Kant's Philosophy" in *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy,* ed. Ronald Beiner and William James Booth, Yale University Press, 1993.

Alasdair MacINTYRE
Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, 1988

Chantal MOUFFE
"Rawls: Political Philosophy Without Politics" in Universalism vs. Communitarianism, Edited by David Rasmussen, The MIT Press, 1990.

Robert NOZICK
Anarchy, State and Utopia, Blackwell, Oxford, 1974 (Uso Anarquía, Estado y Utopía FCE, México, 1980).

"Moral Constraints and Distributive Justice" en *Liberalism and its Critics*, editado por Michael Sandel, New York University Press, New York, 1984.

Thomas W. POGGE
Realizing Rawls, Cornell University Press, 1989.

Patrick RILEY
"The Elements of Kant's Practical Philosophy", en *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy,* ed. Ronald Beiner and William James Booth, Yale University Press, 1993.

Richard RORTY
"The Priority of Democracy to Philosophy" en *Objectiviy, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers Vol. 1, Cambridge University Press, 1991.

Steven STRASNICK
"Review of Robert Paul Wolff's Understanding Rawls", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVI, No. 9, Sept. 1979.

Robert Paul WOLFF
Understanding Rawls, Princeton University Press, 1977.

Bernard YACK
"The Problem with Kantian Liberalism", in *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy,* ed. Ronald Beiner and William James Booth, Yale University Press, 1993.